ResearchGate

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: https://www.researchgate.net/publication/349053382

Quando la storia diventa fiction: ucronia e mondi possibili

Chapter · February 2021

CITATIONS
0

READS
298

1 author:

Oscar Meo
University of Genoa
44 PUBLICATIONS **12** CITATIONS

SEE PROFILE

All content following this page was uploaded by Oscar Meo on 05 February 2021.

The user has requested enhancement of the downloaded file.

OSCAR MEO
QUANDO LA STORIA DIVENTA FICTION: UCRONIA E MONDI POSSIBILI

[in P.A. Rossi – I. Li Vigni, *Le città ideali. Utopia e distopia*, Gruppo Ed. Castel Negrino, Arenzano (Ge) 2021, pp. 139-166]

> Le nez de Cleopatre s'il eust esté plus courte toute la face de la terre auroit changé.
>
> B. Pascal, *Pensées*, 162 Brunschvicg

> Creía en infinitas series de tiempos, en una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos. Esa trama de tiempos que se aproximan, se bifurcan, se cortan o que secularmente se ignoran, abarca todas las posibilidades.
>
> J. L. Borges, *El jardín de senderos que se bifurcan*

1- Ucronia e utopia.

Nel 1876 il filosofo francese Charles Renouvier pubblicò uno strano libro dal titolo *Uchronie (l'utopie dans l'histoire). Esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être*[1]. Si tratta, sostiene lo stesso Renouvier, di un'«utopia dei tempi passati»[2], di una «storia alternativa» o «immaginaria»[3], che egli – utilizzando un espediente letterario collaudato – attribuisce a un frate condannato per eresia e giustiziato a Roma all'inizio del XVII sec., poco dopo Giordano Bruno. Il manoscritto sarebbe stato fortunosamente sottratto alla distruzione da un confratello del condannato successivamente convertitosi al protestantesimo e conservato dalla sua famiglia. L'opera, ispirata al realismo letterario tipico dell'epoca in cui fu scritta, è strutturata a scatole cinesi: il falso testo, suddiviso in cinque «quadri», è incastonato fra tre appendici (che si immaginano scritte nel XVII e nel XVIII sec.), a loro volta precedute da una prefazione e seguite da una postfazione del «curatore», lo stesso Renouvier. Lo scopo che egli si prefigge (e che persegue con forti accenti anticlericali, e a tratti anticristiani) è confutare il determinismo e il necessitarismo nella storia e difendere il principio della libertà di scelta. Poiché Renouvier è uno dei protagonisti del 'ritorno a Kant' verificatosi nel secondo Ottocento, non stupisce il suo antideterminismo, solidale con la tesi secondo cui l'intelligenza umana si «applica solo alle cose in quanto relative», poiché è fatta di «elementi che esprimono relazioni», e la perfezione metafisica è impossibile e contraddittoria[4]. Rivive nell'opera l'ironica critica di Kant al carattere fittizio della libertà nella teodicea leibniziana (al suo implicito 'megarismo'): se non fosse altro che

---

[1] L'opera, uscita parzialmente sulla *Revue philosophique et religieuse* nel 1857, fu pubblicata a Parigi dal Bureau de la Critique Philosophique (1901[2]; rist. anast., Paris, Fayard, 1988; trad. it. a cura di F. Paris, Faenza, Faenza editrice, 1984). A definire *une drôle de composition* questo «romanzo storico-filosofico» fu lo stesso autore in una lettera del 1872 (cfr. C. Renouvier-C. Secrétan, *Correspondance*, Paris, Colin, 1910, p. 80). Per un'ampia analisi, corredata di informazioni storico-bibliografiche, cfr. A. Deregibus, *L'ultimo Renouvier. 'Persona' e 'storia' nella filosofia della libertà di Charles Renouvier*, Genova, Tilgher, 1987, pp. 321-336.

[2] Renouvier, *Uchronie*, *Avant-propos de l'éditeur*, p. II (trad. it., pp. 1-2).

[3] Ivi, pp. III e IX (trad. it., pp. 2 e 4-5). Il sintagma *alternate* (o anche *alternative*, *virtual*) *history* è quello abitualmente usato al posto di 'ucronia' dagli studiosi di lingua ingl. Cfr. pure il corrispondente ted.: *Alternativgeschichte.*

[4] Ivi, *Appendice sans titre, par un auteur du XVII^e^ siècle – Première partie pouvant servir de Préface*, p. 13 (trad. it., p. 15).

quella dell'*automaton spirituale* di Leibniz, la libertà della volontà «non sarebbe in fondo niente di meglio che la libertà di un girarrosto, che anch'esso, una volta caricato, esegue da sé i propri movimenti»[5].

Per introdurre varianti in una storia, i cosiddetti *fandom*, ossia le comunità organizzate di fan che si formano intorno a una fiction televisiva o neomediale, usano come «punto di ingresso» (*entry point* o *rabbit hole*) un elemento narrativo a partire dal quale elaborano eventi e sequenze diegetiche, allontanandosi dal percorso dell'originale, dalla sua trama e dalle intenzioni autoriali. In questo modo, vengono assegnati alla storia nuovi significati e può essere testata la sua coerenza. Il contenuto di una storia è usato come punto di partenza per elaborare versioni di mondo legate a specifici interessi sociali, etici, politici e culturali e per coltivare le relazioni interpersonali[6]. *Mutatis mutandis*, è proprio quello che fa Renouvier sul piano della 'grande storia'. Dopo aver narrato i prodromi del successo del cristianesimo e le sue vicende nell'impero romano seguendo il decorso storico, giunto alla metà del terzo «quadro» (che è anche idealmente la metà dell'opera), il manoscritto descrive un mutamento nel corso della storia[7]. Le conseguenze per la storia alternativa sono amplissime: come afferma lo stesso Renouvier, le azioni e reazioni possibili sono altrettante incognite che obbligano l'«ucronista» a «decisioni multiple, arbitrarie, incontrollabili»[8]. La rappresentazione del tempo come linea continua lascia il posto a un diagramma 'ad albero', in cui ogni evento reale o controfattuale è il punto di partenza di più ramificazioni possibili (Fig. 1)[9].

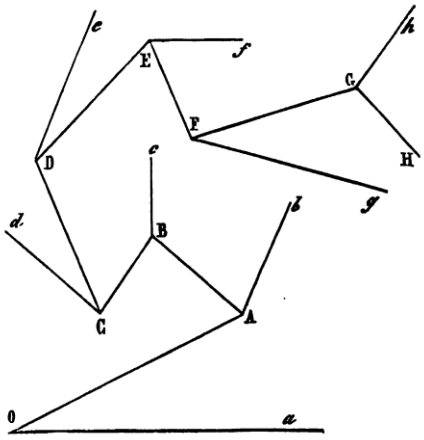
[5] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, *Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft*, in Id. *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Berlin, Reimer, 1908, p. 97. Il kantismo di Renouvier emerge in diversi luoghi del racconto: cfr. per es. la tesi dell'inconoscibilità degli oggetti della fede (p. 14; trad. it., p. 16) e l'utopia di una federazione futura degli stati europei (p. 402; trad. it., p. 224). In parallelo, vi è l'esplicita critica a Leibniz: cfr. a p. XIV (trad. it., p. 7) la concezione dell'ottimismo come «comoda placidità» e a p. 401 (trad. it., p. 224) l'accusa di «fatalismo». Deregibus sottolinea l'avversione di Renouvier per lo storicismo *à la* Hegel, ma non fa alcun cenno al suo antileibnizianesimo.

[6] Sul fenomeno del *fandom* e della *fan art*: K. Hellekson, K. Busse (Eds.), *Fan Fiction and Fan Communities in the Age of the Internet: New Essays*, Jefferson (N.C.), McFarldan & Co, 2006. Un esempio di questa trasformazione intenzionale è la *slash fiction*, una sottoclasse di *fan fiction* in cui l'inserzione di contenuti erotici è funzionale agli interessi della comunità omosessuale (cfr. H. Jenkins, «How to Watch a Fan-Vid», 2006, http://henryjenkins.org/2006/09/how_to_watch_a_fanvid.html).

[7] Cfr. Renouvier, *Uchronie*, *Troisième tableau*, p. 84 (trad. it, p. 55).

[8] Ivi, *Postface de l'éditeur*, p. 409 (trad. it., p. 228). Dal punto di vista metodologico, l'autore deve tenere conto: 1. del fatto modificato; 2. dei fatti correlati da mutare; 3. dei fatti che possono rimanere invariati.

[9] *Ibidem.*



0a = traiettoria reale
0ABCD… = traiettoria immaginaria
A,B,C,D,… = nodi della storia immaginaria
b,c,d,…= ulteriori eventi possibili

Fig. 1

Una versione più chiara e coerente del modello ad albero, noto anche come 'occamista' fra i logici contemporanei, fu suggerita da Saul Kripke ad A.N. Prior (Fig. 2), ma nessuna delle due versioni è priva di aspetti problematici, giacché il *nunc* temporale appare come un punto che si muove entro un sistema di ramificazioni. Mentre l'albero di Kripke si dirama da un punto-origine (che rappresenta il *nunc* presente) e ogni punto-possibilità successivo diventa a sua volta origine di diramazioni verso ulteriori punti-possibilità[10], l'albero di Renouvier è composto da una linea continua (il reale) e da un insieme di linee spezzate che si biforcano: la linea temporale reale e quella immaginaria hanno la stessa origine, ma la seconda muta continuamente direzione e forma una serie di nodi da cui si sviluppano ulteriori diramazioni possibili.

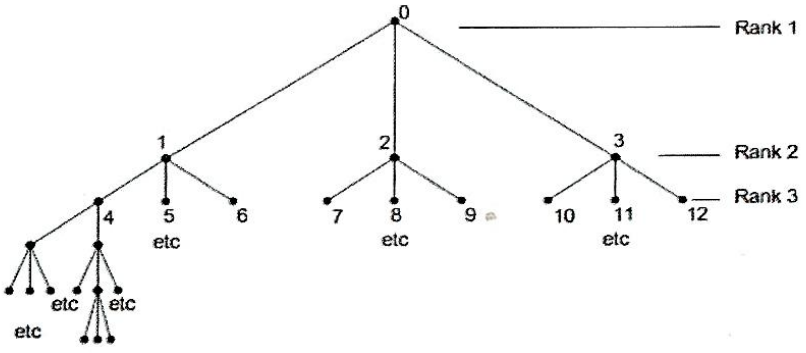


Fig. 2

[10] Cfr. A.N. Prior, *Past, Present and Future*, Oxford, Clarendon, 1967, pp. 22-27. Ecco l'illustrazione del modello nella lettera di Kripke a Prior del 3 sett. 1958: «Il punto 0 (o origine) è il presente e i punti 1, 2 e 3 (di grado 2) sono le possibilità per il momento successivo. Se è il punto 1 a passare realmente, 4, 5 e 6 sono i suoi possibili successori, ecc. L'albero nella sua totalità rappresenta allora l'intera serie delle possibilità per il presente e il futuro, e ogni punto determina un sottoalbero costituito dal proprio presente e futuro».

Nel libro di Renouvier l'*entry point* del corso storico fittizio è costituito dalla ribellione di Avidio Cassio contro Marco Aurelio. L'autore immagina che Cassio, nella realtà trucidato dai suoi stessi soldati, scriva all'imperatore una lettera in cui gli propone di adottarlo e di nominarlo suo successore al posto dello scapestrato figlio Commodo. Marco Aurelio accetta, introduce insieme a Cassio una riforma dello stato in senso democratico e liberale e dà inizio a una politica anticristiana, che culmina in un bando di espulsione dei cristiani dalla parte occidentale dell'impero. Ciò consente la conservazione del pluralismo religioso a Roma. Solo molto più tardi, purgato della sua intolleranza, il cristianesimo può far ritorno dal suo esilio in Oriente e la storia si avvia, pur nel ripetersi di fasi di turbolenza e di crisi anche gravissime, lungo i binari del progresso morale, sociale, politico. Al culmine del processo di civilizzazione, la fine delle guerre di religione, commerciali, nazionali e la costituzione di una «federazione europea» autorizzano a sperare in un futuro migliore della *polis* fondato sulla giustizia e la ragione: «Sphaeram spera. Attends l'harmonie» è il motto che suggella il presunto manoscritto.

Questa conclusione della lunga vicenda giustifica il fatto che nel titolo dell'opera l'ucronia sia considerata come una forma di utopia. Tuttavia, come è noto, 'utopia' è termine polisemico. Esso designa in primo luogo le creazioni di comunità fantastiche (politiche, sociali, religiose, ecc.), dettagliatamente descritte: è il significato che assume nel racconto eponimo di Tommaso Moro o allorché viene utilizzato per parlare di altri esempi famosi dello stesso genere, dalla *pólis* platonica alla Città del Sole di Tommaso Campanella. L'*incipit* stereotipico dei racconti tradizionali per l'infanzia, «c'era una volta in un paese lontano», chiarisce bene il valore filosofico delle utopie di questo primo tipo: la creazione di luoghi immaginari (veri luoghi non-luoghi) e l'uso dell'imperfetto hanno la funzione di collocare l'azione in un tempo e in uno spazio indeterminati (di renderla eterocrona ed eterotopica), di immergere i destinatari in un 'mondo possibile' diverso da quello reale[11]. L'indeterminatezza fa assumere ai grandiosi progetti utopico-ucronici un carattere fiabesco, ma al tempo stesso richiama l'attenzione sulle gravi imperfezioni della realtà spazio-temporale in cui si vive. Per chiarire il carattere dell'utopia intesa in questo primo senso, può essere utile il concetto di cronotopo, definito da Bachtin come «l'interconnessione sostanziale dei rapporti temporali e spaziali dei quali la letteratura si è impadronita artisticamente»[12]. In letteratura altro spazio è sempre anche altro tempo e la dislocazione letteraria concerne dunque entrambe le dimensioni. Anche nel

[11] Utopica e ucrona è anche la premessa metacomunicativa dei giochi di ruolo infantili: 'facciamo che ero, eri...', dove il performativo ha la funzione di segnalare il carattere convenzionale dell'azione e di incorniciare la *fictio*, mentre l'imperfetto ha la stessa funzione dell'*incipit* delle fiabe: sottrarre i partecipanti al contesto situazionale contingente per immergerli in un universo alternativo. Cfr. O. Meo, «Per una teoria filosofica del gioco», *Lingu@ggi 21.0. Culture e TIC nel Ventunesimo secolo*, N. 1, 2011, http://lctic.altervista.org/blog/per-una-teoria-filosofica-del-gioco, p. 20.

[12] M. Bachtin, «Le forme del tempo e del cronotopo nel romanzo», in Id., *Estetica e romanzo*, trad. it., Torino, Einaudi, 2001, p. 231.

romanzo realista o naturalista si ha questa intersezione: si possono inventare luoghi che hanno un modello reale, ma diventano ideali o stereotipici, sottraendosi anche a una temporalità precisamente definita. L'esempio di Bachtin è la «piccola città di provincia» di *Madame Bovary*[13], ma ne esistono molti altri casi.

Un secondo significato 'utopia' lo assume quando designa i progetti di trasformazione sociale, economica, politica, ecc., che hanno qualcosa in comune con le indagini futurologiche: non si immaginano mondi altri, non si progettano nei dettagli strutture statuali o comunitarie in generale, ma si ipotizza la possibilità di realizzare in questo mondo trasformazioni radicali del modo di esistere; non ci si limita a predire il futuro, ma si cerca di contribuire alla realizzazione della possibilità evolutiva ritenuta migliore. È il significato di sintagmi quali 'l'utopia anabattista' (culminata nel tentativo di costruire a Münster uno stato fondato sui propri principi religiosi), 'l'utopia marxista' (anche se Marx definiva 'scientifica' la propria concezione del socialismo, contrapponendola a quella 'utopica' di alcuni importanti ideologi), ecc. Rientrano in questo quadro anche quelle che un certo settore dell'opinione pubblica considera non come utopie, ma come distopie (= utopie negative), e che sollevano pertanto reazioni di ripulsa e, ove possibile, di resistenza: la realizzazione del 'Reich millenario', lo stesso progetto marxista di trasformazione radicale della società, ecc. In quanto contrapposta alla 'distopia', e come già suggeriva l'esastico attribuito da Tommaso Moro all'immaginario «poeta laureato» Anemolio[14], sarebbe più opportuno chiamare 'eutopia' (= utopia positiva) l'utopia, utilizzando quest'ultimo termine come nome neutro di classe. Le ipotesi eutopiche o distopiche riguardanti il futuro non dovrebbero ricadere nel genere 'ucronia', proprio perché non sono rivolte al passato e non sono considerate come puramente controfattuali, ma attuabili, o quanto meno degne di attuazione. Esse sono spesso viste come l'esito di un processo ineluttabile, così da rientrare nella concezione necessitarista della storia (si può di nuovo citare come esempio il marxismo). Dal punto di vista metodologico, un elemento comune alle costruzioni utopiche e alle indagini futurologiche è il *backcasting*, che – diversamente dal *forecasting* prognostico – è un processo di costruzione di scenari auspicati mediante la descrizione previsionale dello stato finale e la progettazione delle misure occorrenti a conseguirlo, tenendo conto del mutamento delle condizioni contestuali[15].

[13] Ivi, p. 395.

[14] Cfr. T. More, *Utopia*, ed. by E. Surtz and J.H. Hexter, in Id., *Complete Works*, Vol. 4, New Haven-London, Yale Univ. Press, 1965, p. 20: «Utopia priscis dicta, ob infrequentiam,/ Nunc civitatis aemula Platonicae,/ Fortasse victrix, (nam quod illa literis/ Deliniavit, hoc ego una praestiti,/ Viris & opibus, optimisque legibus)/ Eutopia merito sum vocanda nomine». L'esastico richiama il gioco di parole fondato in ingl. sull'omofonia fra *utopia* ed *eutopia*.

[15] Cfr. K. Steinmüller, «Zukünfte, die nicht Geschichte wurden. Zum Gedankenexperiment in Zukunftsforschung und Geschichtswissenschaft», 1999, https://es.scribd.com/document/155739160/Steinmuller-Alternativgeschichte, n. 11.

Come si può vedere, il rapporto fra ucronia, eutopia e distopia è assai complesso. Se possono esistere eutopie e distopie senza ucronia, in ogni racconto ucrono è presente l'una o l'altra. Così accade nella *fictio* storica di Renouvier, che – come si è visto – culmina nella visione eutopica di un nuovo ordinamento inter- o sovrastatuale, e nelle storie controfattuali basate su eventi riconosciuti per lo più come distopici: cosa sarebbe accaduto se i Persiani avessero vinto a Salamina, i Turchi avessero conquistato Vienna o la Germania avesse vinto la seconda guerra mondiale? Le storie alternative si trovano in tutti i media narrativi, nel fumetto e nella fiction filmica, televisiva, intermediale, transmediale e soprattutto letteraria[16]. Vi si cimentarono e vi si cimentano tuttora scrittori di larga diffusione, come Jules Verne, Arthur Conan Doyle, Mark Twain, ma anche autori più raffinati, come Joseph Roth, che costruisce il suo *Radetzkymarsch* prendendo le mosse dall'immaginaria impresa dell'«eroe di Solferino», che avrebbe salvato la vita a Francesco Giuseppe.[17].

2- L'ucronia come strumento della ricerca storica.

Nell'uso dell'ucronia si esercitano anche gli storici di professione. Di solito, come esempio più antico del genere, viene citato Livio, che, aprendo una piccola parentesi nella narrazione principale, immagina cosa sarebbe potuto accadere se, anziché rivolgersi a Oriente, Alessandro si fosse misurato con Roma, concludendone che i fattori che determinano la superiorità bellica avrebbero consentito di sconfiggerlo[18]. Già i Greci avevano però utilizzato i controfattuali, sia pure in misura meno evidente e senza scendere nei particolari: secondo Erodoto, se Creso non avesse varcato il fiume Halys, il suo regno non sarebbe crollato; secondo Tucidide, se Nicia non si fosse spaventato per un'eclissi di luna, i resti dell'esercito ateniese reduce dall'assedio di Siracusa si sarebbero salvati; secondo Platone, se Solone avesse composto il suo poema su Atlantide, avrebbe oscurato Omero ed Esiodo[19].

[16] Una bibliografia ordinata e aggiornata è reperibile al sito www.uchronia.net.

[17] Oltre al romanzo *Contro-passato prossimo* di Guido Morselli, merita di essere citato anche un curioso esperimento letterario di Churchill. Immaginando di essere uno scrittore che vive in un mondo alternativo in cui il generale Lee ha vinto la battaglia di Gettysburg, egli narra controfattualmente ciò che sarebbe accaduto se Lee non avesse vinto, fino al disastro della prima guerra mondiale. Nella fiction, invece, dopo la vittoria Lee abolisce spontaneamente la schiavitù e i due stati nordamericani alla fine confluiscono con l'Inghilterra nella «English-Speaking Association», che nel 1914 salva la pace. Il racconto termina con il tentativo eutopico del Kaiser Guglielmo II di realizzare gli Stati Uniti d'Europa. La morale che Churchill ne trae è che una grande vittoria domina non solo il futuro, ma anche il passato: «le speranze distrutte, le passioni represse, i sacrifici vani sono tutti eliminati dal mondo del reale» (W. Churchill, «If Lee Had Not Won the Battle of Gettysburg» (1930), *Scribner's Magazine,* December 1930, pp. 587-97; trad. it. in J. Collings Squire (a cura di), *Se la storia fosse andata diversamente. Saggi di storia virtuale*, Milano, Corbaccio, 1999, pp. 155-172).

[18] Cfr. Tito Livio, *Ab urbe condita*, IX, 17.

[19] Cfr. A. Demandt, *Ungeschehene Geschichte. Ein Traktat über die Frage: Was wäre geschehen, wenn…?*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p. 10.

Quando ricostruisce una determinata catena di eventi, lo storico si trova spesso di fonte al problema di comprendere perché un agente abbia preso una determinata decisione. L'esame delle alternative che gli stavano di fronte e dei motivi per i quali non le ha scelte contribuisce a una migliore interpretazione del suo agire. Poiché comprende la valutazione delle conseguenze possibili delle possibili decisioni, il processo decisionale consiste in un'analisi previsionale ed è una forma di futurologia. Un buon metodo di indagine da parte dello storico consiste dunque nel porsi nella situazione dell'agente e procedere per simulazione alla stessa analisi che questi avrebbe potuto compiere. È il procedimento che usa il già citato Tucidide, allorché, nella sua storia della guerra del Peloponneso, fa tenere agli attori coinvolti in una vicenda discorsi e/o discussioni che egli non poteva conoscere e che perciò sono – per sua stessa ammissione – finti: può farlo perché ha ricostruito il loro processo decisionale[20]. La drammatizzazione è un'espediente retorico utile a far comprendere meglio al lettore le ragioni di un determinato comportamento, invitandolo a immedesimarsi negli attori della vicenda. Valore paradigmatico assume il tragico episodio del confronto fra gli Ateniesi e i Meli, durante il quale i primi giustificano la loro prepotenza dimostrando ai secondi che, fra le scelte teoricamente loro possibili, l'unica valida è la sottomissione, pena la totale distruzione[21]. Sebbene non sia strettamente fedele e veritiero, il resoconto di Tucidide è *plausibile*, perché – sulla base del contesto situazionale e della conoscenza della psicologia umana – prende in considerazione le presumibili valutazioni fatte dalle due parti e fornisce una ricostruzione del nesso logico fra situazione di partenza e conclusione della vicenda[22], fra la consapevolezza ateniese della propria immensa superiorità sul piano bellico e l'eccidio della popolazione dell'isola di Melo.

Sul piano teorico, un'importante riflessione sull'uso dell'ucronia come metodo di ricerca in ambito storico è stata compiuta da Max Weber. L'occasione è data dal confronto critico con la tesi di Eduard Meyer, secondo cui è inutile chiedersi se decisioni diverse in alcuni momenti cruciali della storia avrebbero condotto a risultati diversi. La domanda, argomenta Weber, non è inutile, come non lo è da parte degli scienziati porsi problemi cui non sanno rispondere[23]. Al contrario, concerne un elemento decisivo: la valutazione dell'importanza storica di una decisione nell'ambito di circostanze che sarebbero rimaste invariate. Ragionando intorno al concetto di «possibilità oggettiva» (i possibili risultati di un evento)[24] e ai «giudizi di possibilità» (*Möglichkeitsurteile*) formulati dallo storico

[20] Tucidide illustra il proprio metodo di lavoro in *Perí toû Peloponnesíou polémou*, I, 22.

[21] Ivi, V, 85-113.

[22] Sulla centralità della plausibilità nella ricostruzione ucrona cfr. R. Cowley, «Einleitung», in Id. (Hg.), *Was wäre gewesen, wenn?*», trad. ted., München, Knaur, 2002, p. 11. Nel vol. sono raccolte le ricostruzioni immaginarie elaborate da storici di professione.

[23] Cfr. M. Weber, «Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik», in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1922, p. 266. Il saggio (pp. 266-290) è il secondo dedicato al confronto con le tesi esposte da Meyer in *Zur Theorie und Methodik der Geschichte* (1902).

[24] La teoria della possibilità oggettiva fu proposta dal fisiologo Johannes v. Kries e fu poi dibattuta negli ambiti giuridico e statistico.

(l'indagine controfattuale intorno a cosa sarebbe accaduto, se certe condizioni fossero mancate o fossero state diverse), Weber si chiede se le valutazioni soggettive di uno studioso non introducano nella 'scientificità' delle discipline storiche un fattore arbitrario, lasciando troppo spazio alla «fantasia» dei singoli. Egli precisa però che un giudizio di possibilità non indica ignoranza, ma una presa di posizione metodologica: «il riferimento a un sapere positivo delle "regole dell'accadere", al nostro sapere "nomologico"»[25], ossia alla nostra conoscenza esperienziale dell'agire umano. Certamente alla domanda 'cosa sarebbe accaduto, se…?' non si può dare una risposta dotata di una rilevante «probabilità». Anzi: «Il tentativo di costruire positivamente ciò che 'sarebbe' accaduto può condurre… a risultati mostruosi»[26]. Il criterio per valutare il «significato causale» di un determinato fatto storico (la sua importanza nell'insieme dei fattori condizionanti) sta nel chiedersi se, nel caso in cui non si fosse verificato o si fosse verificato in modo diverso, il decorso degli eventi avrebbe potuto prendere un'altra direzione. Si tratta dunque di isolare un fenomeno in condizioni sperimentali controllate. Un ulteriore problema è costituito dal fatto che la rilevanza di un evento non è del tipo tutto o nulla, ma presenta diversi gradi; di conseguenza, diversi gradi avrà pure il «giudizio di possibilità». Per Weber, non è possibile applicare agli eventi storici il calcolo matematico delle probabilità, ma – comparando le condizioni che hanno favorito un certo risultato con il modo in cui lo avrebbero favorito condizioni diverse – possiamo quanto meno valutare il «grado relativo» del loro impatto. In questo modo si può stabilire l'importanza causale degli eventi. Egli propone di introdurre nella ricerca storica un concetto elaborato nell'ambito della teoria causale del diritto: quello di «causalità adeguata» (*adäquate Verursachung*) di certe condizioni nei confronti di un certo risultato. Per contro, si parlerà di «casualità» quando questa relazione di adeguatezza manca. Un esempio è la vittoria controfattuale dei Persiani a Maratona: non si può dire che essa «avrebbe *dovuto necessariamente* avere» come conseguenza uno sviluppo della civiltà in senso teocratico, mentre la vittoria dei Greci avrebbe favorito lo sviluppo dei valori della civiltà occidentale, ma che «quella diversa evoluzione sarebbe stata la conseguenza "adeguata" di tale evento»[27]. Un altro esempio è l'episodio che diede occasione all'inizio della rivoluzione berlinese del 1848: due colpi sparati dalle guardie del castello uccisero due manifestanti. Senza questi spari si sarebbe potuta evitare la rivolta, e dunque essi furono determinanti e l'insieme delle altre condizioni insufficiente, oppure il contrario? Nella ricostruzione degli eventi, il contrario di «casuale», ne conclude Weber, non è «necessario», ma «adeguato»[28], e dunque plausibile. Quale è lo scopo di questi «giudizi di possibilità» (ossia delle vere e proprie costruzioni controfattuali)? La risposta è molto semplice: «Per capire le connessioni

[25] Ivi, p. 276.
[26] Ivi, p. 282, n.
[27] Ivi, p. 287.
[28] Weber ricorda che anche Stuart Mill discusse i concetti di causalità adeguata e di possibilità oggettiva (ivi, p. 270, n.)

causali reali, ne costruiamo di irreali»[29]; costruiamo cioè astrazioni che ci aiutano a comprendere i fenomeni più difficilmente riconducibili a una legislazione causale rigorosa.

Le considerazioni di Weber si inseriscono nell'ambito del dibattito dell'epoca intorno alle differenze fra i metodi di lavoro delle «scienze della cultura» (*Kultur-* o *Geisteswissenschaften*) e le «scienze naturali» (*Naturwissenschaften*): il «comprendere» (*Verstehen*) nel primo caso e lo «spiegare» (*Erklären*) nel secondo. Ciò cui egli si riferisce nell'ultimo passo citato è il concetto, da lui elaborato, di tipo ideale, che – per l'appunto – include le connessioni «oggettivamente possibili»[30]. A questo scopo, i due metodi non possono essere concepiti come radicalmente separati, ma come reciprocamente integrantisi nell'analisi dei fenomeni storici: la conoscenza nell'ambito delle scienze della cultura, per quanto vincolata a fattori soggettivi, è «causale nel medesimo senso in cui lo può essere la conoscenza di processi naturali individuali forniti di significato»[31]. Ed è tale grazie alla mediazione costituita dal «tipo ideale», che funge da schema generale nello studio dei fenomeni in cui le singole individualità giocano un ruolo fondamentale, come lo sono quelli storico-sociali.

Grazie al concetto di possibilità oggettiva, Weber cerca di superare la rigida dicotomia delle discipline e dei metodi, che trovava applicazione nella filosofia della psicologia di Wilhelm Dilthey e nell'ermeneutica storica di Georg Simmel[32]. Egli preferisce concentrarsi sulle linee di sviluppo successive all'azione (e 'adeguate' all'evento) oltre che sulle opzioni dell'agente precedenti la sua scelta. In questo modo l'accento viene posto tanto sull''adeguatezza' del nesso fra risultato di un'azione e conseguenze storiche nella ricostruzione (o meglio: costruzione) controfattuale dello studioso[33], quanto sul ruolo che la libertà di scelta ha nell'azione sottoposta a indagine e nelle sue conseguenze (come già Renouvier aveva visto, ma senza riuscire a sviluppare teoreticamente lo spunto).

3- La logica dell'ucronia: possibilità e necessità nei Megarici e in Aristotele.

Come mostra l'esempio di Renouvier, dal punto di vista filosofico l'invenzione di storie alternative pone un problema antico: quello del rapporto fra possibile e necessario e dell'esistenza di un'effettiva libertà d'azione negli individui. Se ne occupò già Aristotele in risposta alla posizione

[29] *Ibid.*

[30] Cfr. M. Weber, «Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», in Id., *Ges. Aufsätze*, p. 192 (trad. it. in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi, 1958, pp. 110-111).

[31] Ivi, p. 182.

[32] In «Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie», in Id., *Ges. Schriften*, Bd. V, Stuttgart-Göttingen, Teubner-Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, p. 144, Dilthey enunciò il vero e proprio motto delle *Geisteswissenschaften*: «La natura la spieghiamo, la vita psichica la comprendiamo»). Per Simmel la realtà «mostra sempre e solo la sequenza (*Folgen*), ma non la conseguenza (*Erfolgen*)» (*Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*, Leipzig, v. Dunckler & Humblot, 1892, p. 40).

[33] Sulle costruzioni operate dallo storico per colmare le inevitabili lacune nell'ambito dell'interpretazione delle motivazioni degli agenti e della storia successiva degli eventi cfr. Steinmüller, «Zukünfte», p. 2.

megarica, che avrebbe trovato la sua espressione più compiuta nel celebre «argomento dominatore» (*kyrieýōn lógos*) di Diodoro Crono[34].

È indispensabile premettere che i concetti fondamentali di possibilità sono due: quello logico-modale (a sua volta bipartito) e quello che potremmo chiamare ontologico-esistenziale. Il secondo concerne le concrete opportunità e potenzialità nell'ambito dell'agire umano e ha un ruolo determinante nella formulazione della distinzione aristotelica fra potenza e atto. Dal punto di vista logico-modale, mentre per necessario si intende ciò il cui contrario è contraddittorio (ed equivale dunque a impossibile), il possibile è: 1. ciò la cui esistenza non implica contraddizione (e tale è anche il necessario); 2. ciò il cui contrario non implica contraddizione (= contingente).

Secondo Epitteto, la conclusione di Diodoro è: «niente è possibile [*dynatón*] che non sia *alethés* [= 'vero' e/o 'reale'] o non lo sarà»[35]. Essa abbraccia la totalità dell'essere, facendo propria la tesi eleatica: solo l'essere è possibile e il non essere è impossibile. L'argomento si sviluppa dall'impossibilità di ammettere contemporaneamente come vere le seguenti proposizioni: (1) «ciò che è stato è necessariamente *alethés*»; (2) «dal possibile non può conseguire [*akoloutheîn*] l'impossibile»; (3) «possibile è ciò che non è *alethés* né lo sarà». Se fosse vera (3), sarebbe falsa (2), perché dal possibile conseguirebbe l'impossibile (ciò che non è e non sarà)[36]. Ciò che è stato è immutabile; pertanto, per (1), il suo essere altrimenti è impossibile. Se si dice che**,** quando era ancora futuro, il suo essere altrimenti era possibile, si è costretti a respingere (2). Infatti l'essere diversamente precede l'esistenza della cosa possibile, ma, una volta venuta la cosa all'esistenza, è impossibile. Dunque: dal possibile si ha un impossibile. Il che contraddice (2). Per evitare l'aporia, bisogna ammettere che l'essere diversamente non era possibile nemmeno prima dell'esistenza della cosa ed è vero piuttosto che in ogni tempo è possibile solo ciò che era possibile anche prima. E ciò è sempre e soltanto ciò che è reale in un tempo qualsiasi: conformemente al 'principio di pienezza', non esistono possibilità non realizzate (*q.e.d.*)[37]. Così esposto, tuttavia, l'argomento di Diodoro non è completo: per P = passato e F= futuro, da

(1) '$P\varphi \rightarrow \Box P\varphi$' e

(2) '$\Box (\psi \rightarrow \varphi) \rightarrow (\Diamond\psi \rightarrow \Diamond\varphi)$'

---

[34] Sulla storia delle interpretazioni dell'argomento cfr. P. Øhrstrøm, P. Hasle, *Temporal Logic — From Ancient Ideas to Artificial Intelligence*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1995. Ma cfr. soprattutto la dettagliatissima analisi delle soluzioni proposte e delle discussioni contemporanee in R. Gaskin, *The Sea Battle and the Master Argument: Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Berlin, De Gruyter, 1995, §§ 15 sgg.

[35] È intuitivo che l'interpretazione del significato di *alethés* gioca un ruolo determinante nella formulazione dei diversi tentativi di risolvere l'enigma dell'argomentazione di Diodoro. I logici contemporanei propendono per la traduzione con 'vero', ma permangono seri dubbi. Non chiarito è anche se *dynatón* possa significare anche 'contingente'.

[36] *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, B, ίθ' (II,19),1, rec. H. Schenkl, Leipzig, Teubner, 1916, p. 189.

[37] Le soluzioni che ammettono (3), e sono riportate da Epitteto dopo quella di Diodoro, sono costrette a respingere o (1) (Cleante, Antipatro) o (2) (Crisippo). Sulle diverse posizioni nel dibattito cfr. pure Cicerone, *De fato*, VI-IX e XII-XIII. Per una ricostruzione delle due diverse soluzioni stoiche, cfr. P.-M. Schuhl, *Le dominateur et les possibles*, Paris, PUF, 1960, pp. 24-27.

non è possibile pervenire alla conclusione

‘(¬φ ∧ ¬Fφ) → ¬◊φ’

se non aggiungendo altre premesse[38].

Aristotele discute il problema megarico (non il *kyrieýōn lógos*) in *De interpretatione*, 9, 18 a 28 sgg e in *Metaphysica*, Θ (IX), 3, 1046 b 29 sgg. Nel primo testo, che sta alla base delle discussioni sui cosiddetti ‘futuri contingenti’[39], egli rileva innanzitutto che, riguardo al passato e al presente, necessariamente l’affermazione o la negazione di un fatto è vera o falsa (per il ‘principio di bivalenza’). Qualcosa non può indifferentemente essere o non essere, perché, se così fosse, questo qualcosa non è e non sarà in una certa situazione piuttosto che in un’altra. Inoltre, se qualcosa possiede oggi un certo predicato, era vero anche in precedenza dire che lo avrebbe posseduto. Perciò è sempre stato vero dire di qualsiasi oggetto esistito che esso sarebbe stato. Ma se è sempre stato vero dirlo, è impossibile che questo oggetto non fosse o non sarebbe stato; di conseguenza, esso è necessario. Per $t_2 > t_1$ e ⊤ = vero, la mossa strategica consiste nel concludere da ‘a → $\top_{t1}$a $_{t2}$’ a ‘a → $\Box_{t1}a_{t2}$’.

A questa argomentazione, che richiama da vicino quella megarica, Aristotele obietta che, se tutto è necessario, è inutile prendere decisioni (cioè far intervenire la volontà, espressione del nostro potere di scelta), supporre che, se compio un’azione, ne seguirà una conseguenza, mentre, se non la compio, la conseguenza non si verificherà. La negazione della possibilità sul piano logico conduce perciò alla negazione della libertà, della volontà, della responsabilità umana, alla ciceroniana *ignava ratio*. Ecco l’errore dell’argomentazione: «Non è per il fatto di essere stato negato oppure affermato che qualcosa sarà o non sarà, e che un avvenimento si verificherà dopo diecimila anni piuttosto che in qualsiasi altro tempo»[40]. Gli eventi procedono da decisioni e da azioni individuali e gli oggetti «che non sono sempre in atto» possono indifferentemente essere o non essere, sono *contingenti*. Gli oggetti che «non sono sempre in atto» sono le cose cui ineriva la potenzialità di essere ciò che sono, ma non è detto che essa debba realizzarsi. La necessità, nel senso dell’immutabilità del fatto, che qualcosa esista quando esiste e che non esista quando non esiste non implica che necessariamente tutto ciò che è sia né che necessariamente tutto ciò che non è non sia. Non si può rendere olistico il criterio della necessità, indipendentemente dalla condizione temporale. Dire – in forza del principio del terzo escluso – che è necessario che domani vi sia una battaglia navale oppure non vi sia (che implica la possibilità sia che domani avvenga sia che non avvenga una battaglia navale) non implica dire che è

[38] Lo aveva già rilevato E. Zeller, «Über den *kyrieýōn* des Megarikers Diodorus», *Sitzungsberichte der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1882, pp. 151-159, e – su basi logiche più raffinate – lo aveva ribadito Prior. Le proposte di soluzione e di formalizzazione logica in competizione sono comunque molte.

[39] L’interpretazione del testo è da sempre controversa. Per un panorama riassuntivo delle diverse posizioni, cfr. Gaskin, *The Sea Battle*, pp. 12-17.

[40] Aristotele, *De interpr.*, 18 b 38 – 19 a 1, rec. L. Minio Paluello, London, Oxford Univ. Press, 1974, p. 57.

disgiuntamente necessario (= necessario in modo definito) che domani vi sia o è disgiuntamente necessario che non vi sia: per F = futuro, 1. è valida, 2. no.

1. '□ (Fa ∨ ¬Fa) → ◊Fa ∧ ◊¬Fa'

2. '□ (Fa ∨ ¬Fa) → □Fa ∨ □¬Fa'

La verità e la falsità dell'enunciato non sono indipendenti dallo svolgersi dell'evento in questione: soltanto *post factum* posso stabilire se la predizione è vera o falsa. Applicando l'indice temporale al conseguente di 2.: '$\forall t$ ($\Box_t$a ∨ $\Box_t$¬a)'.

La strategia di Aristotele per combattere la tesi megarica è fondata: 1. sui principi logici fondamentali e sulla contrapposizione del contingente al necessario; 2. sulla teoria del passaggio dalla potenza (*dýnamis*) all'atto (*enérgeia*)[41]. L'argomento ontologico è sviluppato in *Met.* Θ. «Ci sono alcuni, come i Megarici, che affermano che qualcosa è possibile solo quando è in atto, ma quando non è in atto, non è neppure possibile»[42]. Per es., chi non sta attualmente costruendo non avrebbe nemmeno la possibilità o capacità (potenza) di costruire, ma ne sarebbe in possesso solo chi sta costruendo e nel momento in cui sta costruendo. Ora, un costruttore, una volta divenuto tale, non cessa di esserlo anche quando non costruisce. Egli può perdere per accidente la capacità di costruire, ma non perché non applica la propria arte; altrimenti giungeremmo all'assurdo di dover ipotizzare una perdita di capacità e un riacquisto continui.

Per combattere i suoi avversari, Aristotele lega strettamente la possibilità all'atto, giacché la interpreta come disposizione a essere in un determinato modo. Non appena il costruttore passa dalla potenza all'atto del costruire, viene meno la possibilità di non essere costruttore: la potenza cessa per ciò stesso di essere potenza. Ma essa non è sufficiente a caratterizzarlo in quanto costruttore reale. Affinché lo sia, occorre il concorso di più circostanze esterne: oltre all'abilità, il materiale con cui costruire, un progetto da realizzare, la volontà di perseguire l'obiettivo, ecc. Ma questo significa che il costruttore è davvero tale soltanto quando è in atto, contro la premessa fondamentale del discorso, secondo la quale il costruttore è tale anche quando non è in atto perché ne ha l'abilità, anche se manca la realizzazione: un costruttore disoccupato è pur sempre un costruttore, ma la sua possibilità di lavorare è astratta, perché gli è impossibile passare dalla potenza all'atto. Né egli è messo nella condizione di decidere liberamente se mettersi all'opera o meno: gli manca la possibilità di scelta, e dunque la libertà individuale. Siamo in grado di attribuire la potenza a qualcuno o a qualcosa solo se rivela il possesso in atto di quella capacità o disposizione che gli attribuiamo: è l'atto a caratterizzarsi

[41] Pari rilievo ontologico aveva già assunto la coppia di concetti *dynatón-adýnaton* nel pensiero eleatico, soprattutto nei suoi tardi sviluppi.

[42] Aristotele, *Met.*, 1046 b 29-30, rec. W. Jaeger, London, Oxford Univ. Press, 1957, p. 179.

come fondamento di determinazione della potenza, perché solo nell'atto si rivela la possibilità nel senso concreto del termine.

Non si può identificare 'impossibile' con 'privo di potenza': quello che i Megarici chiamano 'impossibile' è soltanto la non attualità di una cosa. Se impossibile fosse ciò che è privo della potenza, ciò che non è generato non avrà mai la possibilità di essere generato: l'impossibile di cui parlano i Megarici non può esistere né ora né in futuro. Essi negano dunque il movimento e il divenire e la loro è una forma di eleatismo: se avessero ragione, chi sta in piedi starà sempre in piedi e chi sta seduto starà sempre seduto. Non ci sarà nessun passaggio dalla potenza all'atto e viceversa, il reale rimarrà sempre bloccato nella sua attualità, come l'essere di Parmenide. È vero che, se sono in piedi, *non posso* né realmente né logicamente essere seduto (la mia posizione presente è in certo modo *necessaria*), perché altrimenti si avrebbe una violazione del principio di contraddizione. Sennonché sappiamo che il principio di contraddizione è subordinato alla condizione temporale: non posso *contemporaneamente* essere in piedi e seduto, ma ho la *potenza* di cambiare la mia posizione nel tempo. I Megarici identificano potenza e atto e sopprimono il tempo (inferiscono falsamente da '$\exists t_1$ [$\neg a_{t_1}$]' a '$\forall t$ [$\neg a_t$]', non ammettendo '$\exists t_2[\Diamond a_{t_2}]$'), mentre invece è palese che, per $t_2 > t_1$, ciò che ha la possibilità di essere a t_2 non è a t_1 e ciò che ha la possibilità di non essere a t_2 è a t_1.

La conclusione generale è che «è possibile ciò cui non è impossibile che consegua l'atto di cui si dice che ha la potenza»[43]. L'universo di discorso di Aristotele è qui limitato al contingente, perché solo per esso valgono la distinzione potenza-atto e la condizione temporale. Impossibile non è dunque ciò che è privo di potenza in assoluto, come vorrebbero i Megarici, perché l'impossibilità di conseguire l'atto presuppone solo l'assenza della potenza di conseguirlo in determinate condizioni. Una volta che è o è stata, una cosa può dunque diventare diversa da ciò che è o ridursi a nulla, ma non può non essere o non essere stata in assoluto.

La sostanza dell'argomentazione megarica è metafisica: essa contrappone il possibile al reale come il non essere all'essere. Se invece si interpreta il possibile come potenza e il reale come atto, non ci sono difficoltà ad ammettere il divenire e il movimento. Se l'essere è e non può non essere, mentre il non essere non è e non può essere, il possibile diventa impossibile, perché si trasforma nel contrario contraddittorio del reale. In quanto non può essergli inerente l'impossibile, il reale non può contenere in sé il non essere, e dunque neppure movimento e divenire. Ma se il possibile inteso come non essere diventa impossibile, allora possibile è soltanto l'essere: nei termini di Aristotele, non è possibile ciò che non è in atto. È l'argomentazione megarica come è presentata all'inizio del § 3 del libro Θ di *Met.*: quando non c'è atto, non c'è nemmeno la potenza. Ma allora viene meno anche la sostanza: non c'è costruttore, se l'uomo denotato come costruttore non sta attualmente costruendo.

[43] Ivi, 1047 a 24-26, p. 180.

Interpretando il concetto di possibilità, Aristotele fa valere il seguente 'principio di realtà': la possibilità indica una situazione *ante factum*, anche se la si può spesso riconoscere nella sua essenza di possibilità soltanto *post factum*[44]. Ossia: si può riconoscere che una cosa era possibile soltanto dopo che se ne è constatato il verificarsi. Ma questo non significa dire, alla maniera dei Megarici, che è possibile *soltanto perché* è reale.

La difficoltà sta tutta nel significato che il termine 'possibile' assume a seconda che a usarlo siano Aristotele o i Megarici. Per Aristotele, *ante factum* è possibile che sia vero 'a' ed è possibile che sia vero '¬a', secondo quanto risulta da *De interpr.* Solo quando l'evento si si realizza, il suo contrario si rivela impossibile: qualcosa che prima era possibile diventa ora impossibile, contro la (2) dei Megarici. Se per contro interpretiamo il termine 'possibile' prescindendo dal fattore tempo e ricorrendo al presupposto eleatico, allora (2) è sostenibile, ma presuppone la verità della tesi che Diodoro si proponeva di dimostrare, ossia che possibile è solo ciò che è reale o lo sarà: una cosa risulta possibile soltanto perché è necessaria sulla base del principio secondo cui ciò che è reale o lo sarà è impossibile che non sia. Negare la possibilità non realizzata equivale a proclamare che tutto è destino.

4- La metafisica dell'ucronia: Leibniz e i mondi possibili.

Sia il problema dei controfattuali sia quello dei futuri contingenti sono affrontati da Leibniz. negli *Essais de Théodicée*. L'obiettivo fondamentale in merito alla questione della libertà e della necessità è mostrare che Dio non agisce per necessità assoluta, che le leggi di natura hanno una radice teleologica (il principio della convenienza, in virtù di cui Dio agisce sempre in funzione del meglio), che non c'è un'«indifferenza di perfetto equilibrio», che esiste la spontaneità nelle azioni[45]. Questo mondo è il migliore dei mondi possibili, scelto da Dio, in virtù dell'infinità della sua sapienza e della sua bontà, fra infiniti altri, tutti parimenti possibili, ma privi di quella perfezione che il nostro mondo reale – a onta di tutti i suoi difetti – possiede. In questo contesto, 'possibile' significa sia ciò la cui esistenza non implica contraddizione sia ciò il cui contrario non implica contraddizione (= contingente). Fin qui, apparentemente almeno, non c'è nessuna determinazione: l'insieme dei mondi incompossibili è una sorta di comunità dei pari. Vale però il principio della convenienza: scegliendo di creare questo mondo, Dio non sceglie di assemblare eventi tratti da più mondi, di mescolare catene causali di diversa provenienza, ma agisce secondo il principio 'tutto o nulla'. Lo stesso miracolo non è un suo intervento straordinario, ma si inserisce in un piano previsto *ab origine*, così come *ab origine*

[44] Cfr. pure *De caelo*, 283 b 13-14, rec. D. J. Allan, Oxford, Oxford Univ. Press, 1936: «nessuna *dýnamis* è riferita all'essere stato, ma all'essere presente o futuro».

[45] G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, in Id., *Die philosophischen Schriften*, hrsg. v. G.J. Gerhardt, Bd. VI, Berlin, Weidmann, 1885, *Pref.*, p. 37 (trad. it. a cura di V. Mathieu, Cinisello Balsamo, Edd. San Paolo, 1994, p. 114).

è stato previsto che il tal uomo si comportasse in quel tal modo. Tuttavia la previsione di Dio non è la causa dell'essere di quell'azione: l'uomo la compie in piena e totale libertà. Dunque tutto è predeterminato, ma non necessitato. Se Dio ha permesso che il male si verificasse sulla terra è stato per «invincibili ragioni»[46]: *nihil est sine ratione*. D'altro canto, non c'è evento che non sia già inscritto nel concetto dell'individuo che lo realizza: *ab origine* il soggetto contiene già in sé tutti i suoi predicati: *praedicatum inest subjecto*. In terzo luogo, vale il principio della *sýmpnoia pánta*[47]: «tutto è connesso». L'universo «è tutto d'un pezzo…; il minimo movimento vi estende il suo effetto a qualunque distanza». Dio «vi ha regolato tutto in anticipo, una volta per tutte», ha previsto ogni cosa[48].

Tutto ciò non impedisce che l'uomo sia libero, che possieda – come riteneva Aristotele – spontaneità e scelta[49]. In esse consiste il nostro dominio sulle azioni che compiamo. Né d'altro canto la nostra libertà consiste «in un'indeterminazione o indifferenza di equilibrio», che è impossibile, «perché, se fossimo portati ugualmente per i partiti A, B e C, non potremmo essere portati ugualmente per A e per non A»[50]. La difficoltà è evidente: se è vero che c'è una ragione che mi inclina verso '*a*' piuttosto che verso '¬*a*', come si può pensare che *ante factum* io avessi la possibilità di inclinare sia verso '*a*' sia verso '¬*a*'? La verità dei futuri contingenti è determinata: essi saranno, «perché è tanto sicuro che il futuro sarà, quanto che il passato è stato. Era vero già cent'anni fa che oggi avrei scritto, come sarà vero fra cent'anni che ho scritto»[51]. È il problema che già si era posto Aristotele nel *De interpr.*: sarebbe certamente stata vera cent'anni fa la predizione di un evento attuale, ma la verità della predizione fa davvero sì che la possibilità che esso non si verifichi sia soltanto logica? Se il mondo è un intero compatto, la possibilità che l'evento *a* non si verifichi si trova in questo mondo o in un altro mondo, diverso da questo proprio perché fondato sul non verificarsi di *a*? Da '*a*' e da '¬*a*' scaturiscono due serie di eventi che non si possono situare in uno stesso mondo possibile, perché in esso c'è *una sola* concatenazione di eventi possibile: quella reale. Le possibilità diverse da quella realizzatasi (e il cui contrario non implicherebbe contraddizione) sono parte di altri mondi incompossibli con questo e rimasti nell'intelletto divino allo stato di possibilità logica. Ciò impedisce di concepire la possibilità *reale* che i mondi siano diversi da ciò che sono. Possibile in senso reale è soltanto ciò che è, ciò che è stato e ciò che sarà: è il possibile di Diodoro. A distruggere in Leibniz la libertà di scelta è la struttura rigidamente binaria del sistema. Si viene in tal modo a produrre una discrasia fra la libertà attribuita da Leibniz all'uomo e il fatto che Dio ha voluto, creando, che le cose

[46] Ivi, *Discorso preliminare*, § 35, p. 70 (trad. it., p. 155).
[47] Cfr. G.W. Leibniz, *La Monadologie*, § 61.
[48] Ivi, *Parte prima*, § 9, pp. 107-108 (trad. it., p. 197).
[49] Ivi, § 34, p. 122 (trad. it., p. 215).
[50] Ivi, § 35, p. 123 (trad. it., pp. 215-216).
[51] Ivi, § 36, p. 123 (trad. it., p. 216). Cfr. pure § 37, in cui Leibniz cerca di parare l'accusa di megarismo: distinguendo fra «necessità ipotetica» (la verità che sottostà alla condizione di essere prevista da Dio) e «necessità assoluta» (quella logica), egli nega l'inferenza dalla verità alla necessità.

andassero come vanno. La previsione equivale in questo caso alla predestinazione. È stato Dio a imprimere il movimento iniziale al girarrosto, che è libero solo in base al concetto logico di possibilità: il contrario del suo girare non implica contraddizione, ma sta di fatto che non può optare per l'alternativa.

D'altro canto, il concetto di libertà di Leibniz è *post factum*, e non *ante factum*: che ci fossero altre possibilità, lo si stabilisce solo dopo il verificarsi dell'evento. Il che, di nuovo, esclude che la libertà possa coincidere con la scelta, con l'opzione fra alternative. Questo però non significa che Leibniz non possieda un concetto di 'libertà di', giacché la scelta originaria di Dio è all'interno di un complesso infinito di possibilità originarie, che si situano però sul piano dell'*essenza*, non dell'*esistenza*: la possibilità è intrinseca alle cose, non discende dalla scelta dell'individuo. Leibniz ammette l'esistenza di una «libertà di contingenza» o «di indifferenza», cioè che nulla ci necessita a una decisione o a un'altra, ma nega l'esistenza di un'«indifferenza di equilibrio», in cui le due parti siano perfettamente uguali, senza che si abbia una maggiore inclinazione verso una delle due. Potrei essere seduto, nel senso che l'atto non è contraddittorio, ma sta di fatto che sono in piedi.

Il nodo centrale appare in tutta la sua problematicità nella conclusione della terza parte, allorché Leibniz inventa un seguito al dialogo *De libero arbitrio*, scritto da Lorenzo Valla, insoddisfatto delle tesi esposte da Boezio nel V libro del *De consolatione philosophiae* intorno al rapporto fra la necessità apparentemente imposta dalla prescienza divina e la libertà umana[52]. Valla cerca di contemperare l'idea di una prescienza divina con quella della libertà umana e termina il dialogo con un'ammissione di ignoranza: è al di fuori delle nostre possibilità comprendere certi misteri. Leibniz riferisce per sommi capi il dialogo. Uno degli interlocutori, Antonio, enuncia la difficoltà di conciliare prescienza e libertà ricorrendo a un esempio: se Dio ha previsto il tradimento di Giuda, era necessario che Giuda tradisse. Dunque Giuda è innocente. La soluzione di Lorenzo ricorda quella di Ockham: la prescienza di Dio non fa esistere le cose future; egli ha previsto il peccato, ma non ha forzato l'uomo a commetterlo ed esso non è inevitabile. Nasce qui una prima difficoltà: nel momento in cui crea il mondo, Dio fa esistere le cose, e dunque anche il tradimento di Giuda. Antonio incalza, enunciando un'antica tesi: presente e passato sono necessari[53]. Lorenzo risponde che la predizione di Dio funge da ordine. Ma il punto focale è un altro: «Non è affatto

[52] La soluzione di Boezio è che, in riferimento alla prescienza divina (che è in realtà conoscenza in un presente eterno da parte di un ente eternamente presente a se stesso), le cose che «provengono dal libero arbitrio» sono necessarie *per condicionem divinae notionis*, ma per «loro natura» sono libere (cfr. *De consolatione philosophiae*, V,6,25-36, rec. W. Weinberger [*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. LXVII], Vindobonae-Lipsiae, Hoelder,Pichler,Tempsky-Ak. Verlagsgesellschaft, 1934, pp. 124-126). Il punto debole è che la necessità della prescienza divina si estende agli eventi previsti (cfr. R.W. Sharples, «Commentary», in Cicero: On fate (De fato) & Boethius: The consolation of philosophy (Philosophiae consolationis) IV.5-7,V, Warminster, Aris & Phillips, 1991, p. 44).

[53] La tesi è condivisa da Aristotele e dai Megarici: se è vero che qualcosa è o è stato, esso è «necessario», dove 'necessario' assume però un diverso significato per i contendenti.

impossibile che ciò che è previsto non accada, ma è immancabile che accadrà. Io posso diventare soldato o prete, ma non lo diventerò»[54]. La possibilità logica non va confusa con quella reale. Che il resoconto leibniziano del dialogo presupponga la teoria dell'incompossibilità dei mondi e il principio parmenideo diventa chiaro subito dopo, quando Lorenzo sostiene che due proposizioni contraddittorie sono spesso entrambe possibili, ma non possono esistere entrambe.

A questo punto si apre un dialogo nel dialogo. Lorenzo immagina che l'oracolo di Apollo predìca a Sesto Tarquinio che diventerà infelice e malvagio. È chiaro che Sesto non potrà accusare Apollo di essere causa delle sue sciagure. Del pari, Giuda non potrà lamentarsi della prescienza di Dio. Supponiamo però che Sesto si ribelli al decreto del fato e Apollo gli obietti che non è possibile modificarlo, perché gli dei fanno ciascuno così come è. Giove giudicherà le azioni secondo il merito, punendo quelle malvagie, anche se è stato lui a dotare quell'individuo di una natura malvagia. L'introduzione del concetto di destino consente ad Antonio di obiettare che Sesto potrebbe a ragione sostenere che Giove condanna in lui quella che è in realtà una propria colpa, perché è impossibile resistere alla sua volontà. Dunque, la conclusione del dialogo di Valla è fallimentare: se la prescienza divina non nuoce alla libertà, non è possibile giungere a una soluzione per quanto concerne i decreti della provvidenza divina. L'unica soluzione possibile sembrerebbe quella megarico-stoica, quanto meno nell'interpretazione della latinità: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*[55].

Per risolvere il problema, Leibniz modifica la situazione. La soluzione di Valla è insoddisfacente, perché sembra condannare la provvidenza, rendendo Giove quasi autore del peccato. Di conseguenza, inventa un seguito alla finzione. Sesto chiede a Giove perché lo abbia condannato a cattiveria e infelicità e lo invita a cambiare il proprio destino. Giove risponde che dipende da Sesto rinunziare al potere; se lo farà, vivrà felice. Sesto rifiuta e si abbandona al suo destino. Dunque Giove, come il dio di Platone, non è responsabile: Sesto deve imputare a se stesso la propria infelicità. Tuttavia il gran sacerdote Teodoro obietta che dipendeva da Giove dargli una volontà diversa: la responsabilità ultima del comportamento umano va sempre attribuita a chi regge le fila del destino. Sesto è libero perché obbedisce alla sua volontà, ma il problema non è risolto, giacché – in base al principio *praedicatum inest subjecto* – Giove sapeva già che Sesto non poteva mutare la propria volontà. In risposta alle obiezioni di Teodoro, Giove lo manda da Pallade perché gli faccia capire la situazione. Teodoro va ad Atene e nel tempio della dea ha un sogno. Ella è custode del palazzo dei destini, ove si trova rappresentato sia tutto ciò che è sia tutto ciò che è possibile. Poiché sono presenti in idea (in *essenza*) tutti gli infiniti mondi possibili, vi sono anche mondi in cui Sesto avrà un destino diverso, in numero infinito, ma l'unica alternativa realizzatasi è quella del solo mondo cui Dio abbia

[54] Ivi, *Parte terza*, § 408, p. 359 (trad. it., p. 483).
[55] Nel testo è riportata una celebre citazione da Virgilio: *Desine fata deum flecti sperare precando.*

dato l'*esistenza*. Vi saranno mondi in cui Sesto differirà dal Sesto reale soltanto per un minuto particolare, ma sufficiente a mutare completamente la configurazione di quell'intero mondo, giacché quel solo particolare basterà a innescare una catena di cause ed effetti completamente diversa da quella reale. Le proiezioni di mondi disposti a piramide illustrano vite sempre diverse. Al vertice della piramide sta il migliore dei mondi possibili. In esso il Sesto reale esce dal tempio di Giove e si abbandona al destino che Apollo gli aveva predetto. Giove «non ha fatto Sesto malvagio: lo era da tutta l'eternità, lo era sempre liberamente; non ha fatto altro che accordargli l'esistenza, che la sua saggezza non poteva rifiutare al mondo in cui Sesto è compreso»[56].

Leibniz è palesemente costretto ad ammettere che quel determinato predicato dell'individuo denominato 'Sesto' è fissato dall'eternità. Prima osservazione: se così stanno le cose, c'era la possibilità reale che le cose andassero diversamente da come sono andate? Sesto aveva davanti a sé alternative reali e non soltanto *pensabili*? In astratto, un possibile diverso da quello realizzatosi non avrebbe comportato contraddizione, ma l'avrebbe comportata con l'insieme in cui è inserito l'evento realizzatosi: è una conseguenza dei principi dell'incompossibilità dei mondi e della *sýmpnoia pánta*. Seconda osservazione: Leibniz tratta gli eventi accaduti a un individuo come predicati concernenti l'esistenza fattuale, mentre i possibili sono predicati *ideali*, appartenenti alla sfera delle essenze. In Diodoro troviamo una soluzione assai simile: in quanto ha come suo predicato l'essere, la cosa non può ricevere come predicato il non essere. Era dunque vero *ab aeterno*, e lo sarà *in aeternum*, che essa è e non può essere diversa da come è, che questo mondo è un tutto compatto e coerente. Questa soluzione è perfettamente legittima all'interno di una logica costruita, come lo sono quelle di Leibniz e di Parmenide, sul principio del tutto o nulla. Sennonché va perduta l'idea dell'alternativa reale: il possibile ideale è un impossibile reale e la libertà finisce per ridursi sostanzialmente alla possibilità, astratta o logica, di un mondo in cui l'azione sia di fatto diversa da quella accaduta in questo mondo reale. Alla rappresentazione delle possibilità nel tempo mediante un diagramma ad albero si sostituisce quella mediante un fascio di linee che procedono parallele con eventi eguali e contemporanei, finché un evento alternativo ne fa divergere una, e così via all'infinito (Fig. 3).

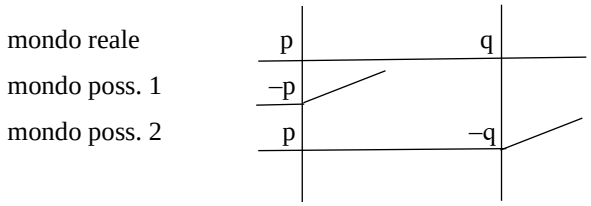


Fig. 3

[56] Ivi, § 416, p. 364 (trad. it., p. 490).

Anche se il mondo possibile alternativo esistesse, in esso Sesto non sarebbe lo stesso di questo mondo. Infatti, in forza del principio dell'identità degli indiscernibili, se i due Sesti fossero identici, sarebbero lo stesso Sesto e i due mondi sarebbero lo stesso mondo. Se si guardano le cose dal punto di vista umano, non esiste alcuna possibilità *ante factum*, giacché le possibilità alternative sono costruite a partire dalla constatazione della realtà esistente in questo mondo. Ma allora la possibilità è sottratta al tempo e Leibniz presta il fianco alla stessa obiezione che Aristotele muoveva ai Megarici. Principio del tutto o nulla ed esclusione del divenire sono strettamente connessi: in una concezione olistica dell'essere non c'è posto per una storicità reale, che implica scarto, differenziazione.

Il sistema di Leibniz non prevede una 'storia alternativa'. Che la preveda invece il sistema di Aristotele lo mostra la coerenza fra quanto è emerso dal confronto con *De interpr.* e *Met.* da un lato e la celebre affermazione del legame fra la poesia e la filosofia nel cap. 9 della *Poetica* dall'altro: lo storico e il poeta differiscono perché

«il primo riferisce eventi realmente accaduti [*tà genòmena*], il secondo quali possono accadere [*hoîa an génoito*]. Perciò la poesia è qualcosa di più filosofico e di più elevato della storia: la poesia dice piuttosto l'universale [*tà kathólou*], la storia il particolare [*tà kath'hékaston*] »[57].

L'ucronia si pone dal lato dell'universale e dei mondi possibili creati dall'arte[58]: di ciò che sarebbe potuto essere anche se non è stato mai e di ciò che potrebbe essere anche se non sarà mai. A contare, dal punto di vista dell'essere umano, non è perciò soltanto *la* storia, ma anche *le* storie. Riecheggiando a suo modo Aristotele, lo sottolinea lo stesso Leibniz in una celebre lettera a Bourguet dell'ottobre 1712: «Quando dico che c'è un'infinità di Mondi possibili, intendo che non implicano affatto contraddizione, come si possono costruire romanzi [su cose] che non esistono mai e che sono tuttavia possibili»[59].

L'ucronia è dunque parte integrante della semantica dei mondi possibili e l'importante filone su di essa impostato nei fumetti, in letteratura, cinema e serie TV (ivi compresa la *fan fiction*) ne attesta la fecondità artistica (e pseudoartistica). Sulla linea di Meinong, potremmo considerare un 'pregiudizio' il rifiuto di attribuire l'essere a questi mondi u-topici ammobiliati, dotati cioè di proprietà costituenti e abitati da cose e personaggi, sebbene «apolidi», privi di statuto ontico[60]. Ma si potrebbe anche superare la nota obiezione mossa da Russell a Meinong da una posizione di realismo

[57] Aristotele, *De arte poetica liber*, 1451 b 4-7, rec. I. Bywater, Clarendon, Oxford 1953, p. 12.

[58] Sui mondi possibili in ambito estetico cfr. O. Meo, *Mondi possibili. Un'indagine sulla costruzione percettiva dell'oggetto estetico*, Genova, il melangolo, 2002. Da una posizione di realismo modale, D. Lewis (*On The Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell, 1986) fa una proposta *à la* Borges: i mondi possibili sono reali, come quelli compossibili che costituiscono il multiverso teorizzato da David Deutsch (cfr. *La trama della realtà*, trad. it., Torino, Einaudi, 1997, pp. 31-51). Sul carattere ontologico della storia congetturale in Borges cfr. Steinmüller, «Zukünfte», p. 8. Sulla realtà dei mondi paralleli di Lewis e Deutsch cfr. D.S. Larangé, *L'Esprit de la Lettre. Pour une sémiotique des représentations du spirituel dans la littérature française des XIX^e^ et XX^e^ siècles*, Paris, L'Harmattan, 2009, pp. 413 e 416.

[59] Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. v. G.J. Gerhardt, Bd. III, Berlin, Weidmann, 1887, p. 558.

[60] Cfr. A. Meinong, *Teoria dell'oggetto*, trad. it., Macerata, Quodlibet, 2003, pp. 27 e 31-32. Sull'ontologia dei mondi possibili artistici cfr. T.G. Pavel, *Mondi di invenzione. Realtà e immaginario narrativo*, trad. it., Torino, Einaudi, 1992. Le tesi di Meinong sono discusse a pp. 43-48.

logico, e consistente nel negare uno statuto referenziale agli oggetti inesistenti e nel considerare logicamente falsi gli enunciati su tali oggetti, adottando l'elegante soluzione di Goodman: le descrizioni e le immagini di questi mondi e dei loro elementi potrebbero essere definite sostituendo agli abituali predicati a due posti predicati monadici come «figura-di-*x*» o 'descrizione-di-*x*', ove *x* sta per un intero mondo o per i suoi singoli elementi (è il *designatum* nel senso di Morris).

5- La semantica dell'ucronia: i nomi propri.

Un problema filosofico collaterale, ma mai affrontato nel corso delle indagini sulle storie alternative, è quello della conservazione della propria identità da parte di un individuo in mondi possibili diversi. Attribuire ai personaggi della storia di partenza proprietà diverse da quelle originali (per es. tratti del carattere), pur conservando loro lo stesso nome, consente di considerarli ancora quegli stessi personaggi? Il tema è stato marginalmente toccato nel corso della discussione delle tesi di Leibniz: come si è visto, per il principio dell'identità degli indiscernibili, il Sesto del 'Mondo 1' non può identificarsi con il Sesto del 'Mondo 2'.

Le posizioni dei filosofi sul problema sono varie. Secondo John Stuart Mill, i nomi propri sono denotativi e non connotativi: non dipendono dagli attributi dell'oggetto che designano, hanno significato referenziale e servono soltanto come segni distintivi[61]. In modo non troppo diverso, Peirce concepisce il nome proprio come un simbolo (una parola) a valenza indicale, perché caratterizzato dall'estensione (o denotazione)[62], e pensa che nessuna descrizione permetta di distinguere il mondo reale da quello dell'immaginazione. Per Frege e Russell[63], invece, il nome proprio ha «senso» (connotazione): il significato 'Manzoni' è contenuto nelle descrizioni che ne precisano le proprietà (autore dell'*Adelchi*, ecc.), sicché il nome proprio è una «descrizione abbreviata» delle proprietà del suo portatore. Secondo l'integrazione apportata alla teoria da Searle, non è necessario dare tutto l'insieme delle descrizioni perché sia certo che quell'uomo di cui sto parlando è Manzoni: ne è sufficiente un certo numero (finito)[64]. Una sola potrebbe non essere sufficiente: Manzoni, per es., non è il solo scrittore nato a Milano. Ma neppure è necessaria la congiunzione di tutte le descrizioni: l'assenza di una particolare proprietà non fa crollare l'intero castello, come mostra il fatto che

[61] Cfr. J. Stuart Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, New York, Harper & Brothers, 1882, pp. 36-38 (trad. it., Roima, Ubaldini, 1968, pp. 29-32).

[62] Cfr. C.S. Peirce, *Collected Papers*, 4.544 in part., Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1934. Ma cfr. pure 2.320, 2.329, 2.357, 4.460, 5.429, 8.335. I nomi propri hanno lo stesso statuto dei deittici, simboli indicali che «denotano cose senza descriverle» (*ibid.*, 3.361).

[63] Cfr.: G. Frege, «Über Sinn und Bedeutung», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1892, pp. 25-50 (trad. it. in Id., *Senso, funzione e concetto*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 32-57); B. Russell, «Descriptions» (1919), in A.W. Moore (Ed.), *Meaning and Reference*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1993, pp. 46-55.

[64] Cfr. J. Searle, «Proper Names», *Mind*, 67, 1958, pp. 166-173 e «Proper Names and Descriptions», in P. Edwards (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, 6, New York, MacMillan, 1967, pp. 487-492. Cfr. pure M. McKinsey, «Searle on Proper Names», *The Philosophical Review*, 80, 1971, pp. 220-229. Rimane ovviamente il problema di distinguere fra descrizioni appropriate e non appropriate.

Manzoni rimane Manzoni, sebbene sia molto dubbio che fosse figlio del conte Pietro. Allo stesso modo, però, si potrebbe dire che Don Abbondio e Perpetua rimangono se stessi, anche se i loro nomi hanno denotazione nulla nel mondo reale. In quanto costituiscono parte integrante di uno dei mondi possibili creati dall'arte, anche per individui come loro vale *a fortiori* la soluzione meontologica di Meinong e quella di Goodman: sebbene *daseinsfrei* (indifferenti all'esistenza), non si può rifiutare loro una modalità d'essere o l'etichettatura mediante un predicato monadico.

Radicalmente diversa da quella di Frege e Russell è la posizione di Kripke: il nome proprio è un «designatore rigido», ossia designa lo stesso oggetto in tutti i mondi possibili, intendendo per tali quei mondi che sono dati dalle condizioni descrittive associate a essi per una sorta di stipulazione. Possiamo continuare a concordare sull'identità dell'individuo 'Manzoni', sebbene certe descrizioni siano false o addirittura immaginarie, perché, grazie all'interazione con gli altri locutori della comunità linguistica d'appartenenza, siamo in relazione con il referente. L'identità non è concepita come una definizione che comprende un insieme di enunciati descrittivi veri o falsi, e il riferimento è un atto di carattere comunitario[65]. Rimane però vero che, una volta enunciato, il nome può anche risultare come il portatore di una storia, ossia il punto di riferimento di descrizioni. Quando mi avvalgo del nome come puro designatore rigido, non qualifico meglio la figura del portatore, la sua opera, la presenza storica, ecc. Ci si potrebbe dunque chiedere se il nome diventi importante non quando è visto come designatore rigido, ma come tale che il suo referente è punto di aggancio di descrizioni di varia natura[66]. Comunque, per Kripke il nome non è – come ritiene Searle – un «concetto agglomerato» (*cluster concept*), tale che al nome che designa il referente *x* corrisponde un insieme o famiglia di proprietà φ, tali che A crede 'φ*x*'. Contro Frege, Russell e Searle, egli osserva che, se il nome significa la stessa cosa della descrizione, non designa lo stesso oggetto in tutti i mondi possibili, per la semplice ragione che altri oggetti avrebbero potuto avere le proprietà in questione (e dunque la stessa descrizione) in altri mondi possibili[67]. Nell'asserzione 'Manzoni fu l'autore dell'*Adelchi*', il nome 'Manzoni' *significherebbe* 'l'autore dell'*Adelchi*'; ma in un altro mondo possibile, controfattualmente, l'uomo che chiamiamo 'Manzoni' sarebbe potuto non essere l'autore dell'*Adelchi*, e dunque un altro sarebbe stato l'individuo 'Manzoni'. 'L'autore dell'*Adelchi*' non è un designatore rigido, proprio perché l'*Adelchi* avrebbe potuto scriverlo un altro, ma Manzoni

[65] Cfr. S. Kripke, *Nome e necessità*, trad. it., Torino, Boringhieri, 1982, pp. 89 e 92. Cfr. pure H. Putnam, «Spiegazione e riferimento», in Id., *Mente, linguaggio e realtà*, trad. it., Milano, Adelphi, 1987, p. 227. Una soluzione preparatoria è stata proposta da P.F. Strawson, «On Referring» (1950), in Moore (Ed.), *Meaning*, p. 76: i nomi non sono «descrizioni camuffate», perché, nominando qualcuno, si presuppone l'esistenza di quel qualcuno cui ci si riferisce convenzionalmente con quel nome.

[66] Proprio questo tende a negare la corrente cosiddetta 'anautorialista', che – nella sua polemica antistoricista – rifiuta di prendere in considerazione la personalità dell'autore: essa prende il nome come designatore rigido, come segno verbale corrispondente al referente *x*, indipendentemente dal suo essere punto di riferimento di descrizioni.

[67] Cfr. Kripke, *Nome*, pp. 57-58.

continuerebbe a essere Manzoni[68]. Le descrizioni non sono definizioni, ma fissano soltanto il riferimento in tutti mondi possibili, servono solo per determinare l'uomo cui intendiamo riferirci, che rimarrebbe tale anche senza le specifiche proprietà di cui si parla nelle descrizioni. Non solo 'Manzoni' e 'l'autore dell'*Adelchi*' non sono espressioni sinonime, ma il legame fra il nome e il referente di quel nome è rigorosamente biunivoco, proprio perché, indipendentemente dalle sue proprietà contingenti, quel nome è associato a quel referente in tutti i mondi possibili[69].

Dovrebbe a questo punto risultare chiara la differenza fra una posizione *à la* Kripke e una *à la* Leibniz, per il quale i diversi Sesti si avvicinano l'uno all'altro, ma non sono lo stesso Sesto, perché è sufficiente il mutamento di una sola minima proprietà per mutare l'individuo che ne è il portatore e l'intera serie degli eventi.

Il fatto che più individui possano avere lo stesso nome non inficia il principio della designazione rigida. Sebbene si possa sostenere che essi sono distinti proprio grazie alle loro distinte proprietà (e dunque alle diverse descrizioni che loro si accompagnano), Kripke afferma che due omonimi sono due parole distinte, in cui suoni foneticamente identici sono usati per denominare oggetti distinti, e dunque valgono come nomi distinti. D'altro canto, però, il nome proprio può essere inteso non solo come indicatore di un individuo, ma anche di predicati che lo qualificano o lo denotano. Per questa ragione un nome proprio può diventare un nome comune o essere reso aggettivalmente in riferimento a situazioni della vita ordinaria: l'uso del nome 'perpetua' per designare la domestica di un parroco è la generalizzazione volgarizzata del nome proprio della domestica di don Abbondio; di un pranzo posso dire che è 'pantagruelico', perché attribuisco a questo evento le caratteristiche proprie delle abbuffate di Pantagruel. Il nome proprio può dunque valere anche come descrizione abbreviata dei predicati che denotano un soggetto: non ha soltanto estensione, ma anche intensione. Anzi, in taluni casi, il nome proprio non ha affatto denotazione, perché designa un personaggio inesistente, come quelli leggendari o abitanti in mondi possibili artistici. In questi casi, esso vale *a fortiori*, secondo Russell, come descrizione abbreviata. E ci potrebbe anche chiedere se, dopo la morte del portatore, che comporta la perdita del significato denotazionale del nome, esso non continui a conservare un significato proprio in forza della permanenza della connotazione.

Possiamo trarne la conclusione che le diverse teorie non sono affatto in competizione, ma possono essere considerate valide a seconda del punto di vista da cui viene giudicato l'universo logico cui sono applicate. Nonostante la sua complessità logica, la teoria del nome proprio come designatore rigido è coerente con la concezione 'ingenua' che porta il pubblico a considerare le avventure

[68] Ivi, p. 50.

[69] Per una ripresa della teoria di Kripke da parte di Putnam, cfr. «Il significato di "significato"», in Id., *Mente*, p. 255: un nome proprio o di sostanza è rigido quando ha la stessa estensione (o riferimento), anche se può non avere la stessa intensione (o significato). È l'estensione a fare aggio sul significato.

controfattuali di un personaggio romanzesco o filmico come riferite univocamente a lui, e a elevarlo pertanto a ente ideale polifunzionale[70]. Per contro, la teoria del nome proprio come descrizione abbreviata è coerente con la concezione secondo cui, se cambia anche una sola delle sue proprietà nel passaggio da un mondo a un altro, un individuo non può più essere designato con quel nome: è il motivo per cui, quando un personaggio diventa il protagonista di storie controfattuali, i membri del pubblico abituati a collocarlo in un contesto univoco si trovano in difficoltà logica, fino a provare un effetto psicologico di straniamento e a pervenire a un giudizio negativo sul valore estetico dell'opera. Ciò può accadere anche a soggetti disposti ad accettare variazioni sul piano cronotopico, per es. che figure storiche e luoghi reali siano protagonisti di storie fittizie, in modo che i loro nomi abbiano una denotazione incerta (diventino 'nomi-di-*x*')[71], che figure storiche interagiscano con personaggi d'invenzione (come accade in molti romanzi 'realistici'), che la vicenda sia ambientata in altro luogo e/o tempo. Come ho già accennato, qualsiasi personaggio o luogo artistico (letterario, ma anche pittorico, ecc.) diventa pertanto 'ideale', spostato rispetto alla realtà empirica.

[70] Un esempio lo si trova già in Aristotele, *Poetica*, 1453 a 35-39: nella rielaborazione comica, personaggi che nel racconto tradizionale sono nemici possono alla fine diventare amici. Cfr. pure Pavel, *Mondi*, pp. 54 e 56, che accoglie la tesi di Kripke.

[71] Sulla diversa denotazione di nomi di oggetti reali nel mondo della fiction cfr. D. Lewis, «Truth in Fiction», *American Philosophical Quarterly*, 15, 1978, p. 41.

View publication stats